

# Nuevas musulmanas españolas: puzzles identitarios y respuestas a los malestares espirituales y de género

Spanish New Muslim Women:  
Identity Puzzles and Responses to the Spiritual and Gender Unease

Itzea Goikolea Amiano

University of London  
ig12@soas.ac.uk

Recibido el 11 de noviembre de 2019

Aceptado el 18 de marzo de 2020

BIBLID [1134-6396(2020)27:1; 65-93]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v27i1.11448>

## RESUMEN

Este artículo versa sobre las mujeres españolas que se han convertido a la religión musulmana. Situado en la llamada ‘historia del presente’, trata de responder a por qué existe un aumento de mujeres que abrazan el islam en los tiempos de islamofobia (de género) rampante de las últimas dos décadas. Para ello, interrogo el proceso de conversión y los cambios que a raíz de ello se han producido en las vidas de las nuevas musulmanas, incluidas sus identidades y la relación con el entorno, y analizo sus discursos islámicos y de género. Señalo la existencia de dos ejes transversales a la hora de entender la conversión y su vida como musulmanas: por un lado, un eje estructural e histórico en el que destacan malestares como la falta de marcos de espiritualidad y las desigualdades de género en el seno de la heteronormatividad secular; por otro lado, un eje personal que revela el encaje biográfico y fenomenológico del islam en cada una de las conversas.

**Palabras clave:** Islam. Conversas. Género. Feminismo. Historia oral.

## ABSTRACT

This article focuses on Spanish women who have converted to Islam. It is framed within the so-called ‘history of the present’ and aims at answering why more and more women embrace Islam in the (gendered) Islamophobic environment of the last two decades. To do so, I analyse the conversion process and the transformations which have taken place in the lives of these new Muslim women, including their identities and relationship with the surrounding context. I also analyse their Islamic and gender discourses. In understanding their conversion processes as well as their lives as Muslims, I suggest we need to envision two transversal axes: a structural and historical one in which several types of unease merge – including the lack of spirituality and gender inequality within secular heteronormativity; and a personal axis which reveals how Islam fits the biography and phenomenology in each one of these women.

**Keywords:** Islam. Women converts. Gender. Feminism. Oral history.

## SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Narrativas de conversión: el camino hacia el islam. 3.—Entornos dispares, acogidas distintas. 4.—Identities conversas: dando sentido a un puzle cultural. 5.—Nuevas soluciones para los viejos malestares de género: el sujeto pío. 6.—Conclusiones.

### 1.—Introducción

Al convertirse al islam, afirma Margot Badran, “las mujeres ejercen agencia, de forma valiente y decisiva, al ir contra la corriente que marca su entorno, familia y cultura y al optar por algo extraño y diferente”<sup>1</sup>. Sin embargo, la mayoría del entorno no musulmán de las mujeres españolas y europeas que abrazan el islam concibe su conversión como lo contrario a la capacidad de decisión y acción, puesto que la atribuyen a la relación sentimental con un hombre musulmán y al ‘lavado de cerebro’ y coacción que se asume reina en dichas relaciones. Estas interpretaciones no se pueden desligar del contexto de islamofobia que impera a escala global desde los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos<sup>2</sup>. Algunas autoras han destacado que las musulmanas constituyen un foco de discriminación diferente al de los musulmanes hombres; eso que Jasmine Zine llamó *gendered islamophobia* y que yo denomino “islamofobia de género” a lo largo del artículo<sup>3</sup>.

Aún así, “a pesar del hincapié que los medios de comunicación hacían en la ‘opresión’ de las musulmanas y de la violencia inherente al islam”, señala Yvonne Yazbeck Haddad, varios informes en el periodo posterior al 11-S indicaban el

1. BADRAN, Margot: “Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch and South African Life Stories”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, University of Texas Press, 2006, p. 202. Traducción propia. Todas las traducciones son mías.

2. MORGAN, George, POYNTING, Scott (eds.): *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West*. Farnham; Burlington, Ashgate, 2012; TYRER, David: *The Politics of Islamophobia: Race, Power and Fantasy*. New York, Palgrave MacMillan, 2013. Desde entonces, la comunidad musulmana ha sido el blanco de formas diferentes de islamofobia, entendida como “la manifestación del odio, la repugnancia y la hostilidad hacia los musulmanes, [que] se traduce en términos prácticos en una exclusión de éstos de la vida económica, social y pública de una nación, al tiempo que son víctimas de discriminación y persecución” *Comission of British Muslims and Islamophobia*, 1997, citado en MIJARES, Laura; RAMÍREZ, Ángeles: “Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión”. *Anales de Historia Contemporánea*, 24 (2008) 123.

3. ZINE, Jasmin: “Between Orientalism and Fundamentalism: The Politics of Muslim Women’s Feminist Engagement”. *Muslim World Journal of Human Rights* 3, no. 1 (2006): 1-24. Mijares y Ramírez lo han traducido como “islamofobia generizada”: MIJARES, Laura; RAMÍREZ, Ángeles: “Mujeres, pañuelo e islamofobia...”, p. 127. Ver también el mismo fenómeno en un contexto tan diferente como el colombiano, en: SARRAZIN, Jean Paul; RINCÓN, Lina: “La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad”. *Revista de Estudios Sociales* 51 (2015) 132-145.

aumento en el número de personas conversas al islam, especialmente mujeres<sup>4</sup>. Este artículo versa sobre las mujeres españolas que se han convertido a la religión musulmana y trata de responder a esta aparente paradoja: ¿cómo podemos comprender la conversión al islam de tantas mujeres en tiempos de una islamofobia rampante? Para ello, interrogo el proceso de conversión y los cambios que a raíz de ello se han producido en las vidas de las nuevas musulmanas, incluidos los diferentes ejes de identidad y su relación con el entorno, y analizo sus discursos islámicos y de género<sup>5</sup>.

Este estudio se inserta dentro de la llamada ‘historia del presente’ que, tal y como ha sugerido Mercedes Vilanova, nos ofrece “pan para la reflexión”<sup>6</sup>. A lo largo de las siguientes páginas aparecerán dos ejes transversales a la hora de entender los procesos de conversión y de vida musulmana de estas mujeres: por un lado, un eje estructural e histórico, en el que destacan malestares como la falta de marcos de espiritualidad que sufre la sociedad española secularizada y los malestares derivados de las desigualdades de género dentro de las relaciones heterosexuales; lo cual resulta estimulante a la hora de escrudiñar la relación de interpelación de las cuestiones subjetivas y las sociedades contemporáneas “que transforman los hechos y procesos del pasado cercano en problemas del presente”<sup>7</sup>.

Por otro lado, las siguientes páginas pondrán de relieve la existencia de un eje personal que revela el encaje biográfico y fenomenológico del islam en cada una de las conversas. Coincido con Monika Wohlrab-Sahr en que “sin hacer referencia a la biografía específica de una persona, la conversión sólo se puede entender a

4. YAZBECK HADDAD, Yvonne: “The Quest for Peace in Submission”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.), *Women Embracing Islam...*, p. 19. A lo largo de la historia ha habido muchos tipos de conversiones religiosas. El arabista Mikel Epalza identificó 49 clases distintas de conversión a lo largo de la historia de España, en DE EPALZA, Mikel: *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1994. Ver también ALLIEVI, Stefano: *Les convertis à l’islam: les nouveaux musulmans d’Europe*. Paris, L’Harmattan, 1998; ALLIEVI, Stefano: *Nouveaux protagonistes de l’islam européen: Naissance d’une culture euro-islamique? Le rôle des convertis*. San Domenico di Fiesole, Italy, European University Institute, Robert Schuman Centre, 2000.

5. Desde una cosmovisión islámica, todos los seres humanos nacemos con una *fi ra*, una esencia o una base de sumisión a Dios. Después de nacer, nos convertimos en seres culturales y en ese camino podemos (o no) alejarnos de Dios. Por ello, desde una concepción islámica, se considera que la conversión al islam es un regreso al mismo, un retorno al lugar original en el que habitaba la esencia primera de la *musulmanidad*. De hecho, algunas personas nuevas musulmanas no muestran agrado por la palabra “conversión” y prefieren emplear otra terminología. Yo me referiré a ellas indistintamente con los términos “conversas”, “nuevas musulmanas”, “mujeres que han abrazado el islam”, que han “entrado”, “adoptado” o “retornado” al islam.

6. VILANOVA RIBAS, Mercedes: “La historia presente y la historia oral: relaciones, balance y perspectivas”. *Cuadernos de historia contemporánea*, 20 (1998) 61-70, p. 54.

7. FRANCO, Marina y LEVÍN Florencia (comps.): *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 35.

un nivel superficial”<sup>8</sup>. Así pues, me centraré en los testimonios de cinco conversas españolas de distintos perfiles en cuanto a la edad (la más joven tiene veinticinco años y la mayor cuarenta y siete), la educación (algunas tienen estudios superiores, otras no) y de clase social (las hay pertenecientes a familias de clase media con estudios y también de clase humilde)<sup>9</sup>. Las historias de vida arrojan una inestimable luz sobre los procesos y narrativas que pretendo estudiar; sobre todo porque los relatos personales de las vidas de las entrevistadas me permiten trascender de lo individual a lo social y a lo colectivo. Según Miren Llona, “a través de la memoria y por medio de la subjetividad del recuerdo podemos trazar un camino que nos conduce del ámbito de la experiencia individual al espacio social y a la cultura”<sup>10</sup>. Además, partiendo del hecho de que “la memoria no es un pasivo almacén de hechos, sino un proceso activo de construcción de significados”, tal y como ha puesto de relieve Alessandro Portelli, me aproximaré a los testimonios como “el intento que los narradores realizan a la hora de dotar de sentido al pasado”<sup>11</sup>. Esta interrelación entre el pasado y el presente es clave para la ‘historia del presente’, en la que existe “una relación de coetaneidad entre la historia vivida y la escritura de esa misma historia, entre los actores y los testigos de la historia y los propios historiadores”<sup>12</sup>. Más aún, en el caso de las retornadas al islam, como pone de relieve Karin van Nieuwkerk, el proceso de reconstrucción del pasado histórico se realiza “a la luz de las convicciones actuales” y “tiene lugar no solo a nivel individual sino a nivel de grupo”<sup>13</sup>.

Así pues, a la hora de interrogar el proceso de conversión mostraré que los caminos que han llevado a estas mujeres a abrazar el islam son variados y complejos; y que, mientras que algunos elementos encajan con algunas mujeres pero no

8. WOHLRAB-SAHR, Monika: “Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.), *Women Embracing Islam...*, p. 81.

9. Este artículo es parte de una investigación que realicé en 2012. Aún así, por motivos de estilo, he construido la narrativa del artículo en presente. A lo largo del artículo esbozaré algunas características biográficas de cada una de las cinco conversas entrevistadas, cuyos nombres son ficticios. Además de realizar las cinco entrevistas de historia de vida (depositadas en AHOA-Archivo de Historia Oral), durante la investigación también acudí a las reuniones que desde 2010 llevan realizándose en una mezquita bilbaína que denominaré Alhambra. En estas reuniones semanales participan personas interesadas en la religión islámica, y dos de mis informantes acudían a las mismas habitualmente.

10. LLONA, Miren: “Memoria e identidades. Balance y perspectivas de un nuevo enfoque historiográfico”. En BORDERÍAS, Cristina: *Historia de las mujeres: perspectivas actuales*. Barcelona, Icaria, 2009, p. 363.

11. PORTELLI Alessandro: “What Makes Oral History Different”. En PERKS, Robert y THOMSON, Alistair (eds.): *The Oral History Reader*. Routledge, London, 1998, pp. 37-38.

12. CUESTA BUSTILLO, Josefina: *Historia del presente*. Salamanca, Ediciones de la Universidad Complutense, 1993, p. 11.

13. VAN NIEUWKERK, Karin: “Introduction: Gender and Conversion to Islam in the West”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.): *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West...*, p. 4.

con otras por los diferentes recorridos vitales e identidades que las caracterizan, se intuye un eje común que tiene que ver con el malestar que causa la actual falta de marcos de espiritualidad. En la literatura sobre conversiones no se le suele dar mucha importancia a la espiritualidad porque se tienden a buscar explicaciones seculares, y a considerar la preeminencia de lo social sobre lo religioso o espiritual<sup>14</sup>. En cambio, la dimensión espiritual ha jugado un papel principal a la hora de tomar la decisión de retornar al islam de muchas nuevas musulmanas. En este sentido, el enfoque del artículo es fenomenológico, en cuanto priorizo la manera en la que las retornadas conceptualizan y relatan sus experiencias; ya que considero que la interpretación de las informantes es una parte intrínseca de la propia experiencia y del ‘hecho histórico’<sup>15</sup>. En vez de hacer referencias a las teorías sociales y filosóficas, por tanto, doy prioridad a los testimonios de las mujeres retornadas al islam<sup>16</sup>.

Me centraré, también, en los cambios que se han producido en las vidas de estas mujeres a raíz de la conversión, incluidos los diferentes ejes de identidad y su relación con el entorno<sup>17</sup>. Dentro del entorno musulmán, me referiré al ‘discurso hegemónico’ para referirme a aquel que se adhiere a la tradición islámica que ha establecido un modo lineal de leer e interpretar las fuentes, la jurisprudencia y lo que es lícito o ilícito, y que tiende a consolidar una perspectiva androcéntrica y patriarcal. Parte de las retornadas entrevistadas beben de este discurso, que también es el que se maneja en el entorno de la mezquita bilbaína Alhambra donde reciben formación y realizan la praxis religiosa. Y sin embargo, estas mujeres no solo *no* son víctimas pasivas de una opresión religiosa sino que ejercen agencia a la hora de

14. Para una perspectiva post-secular, ver CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000, p. 16.

15. PORTELLI, Alexandro: “What Makes Oral History Different...”, p. 36. Esta es también la manera de enfocar el estudio de las personas retornadas al islam en el Reino Unido en ZEBIRI, Kate: *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. New York, Oneworld Publications, 2008.

16. KÖSE, Ali: *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London y New York, Kegan Paul International, 1996 plantea una perspectiva crítica hacia las teorías que atribuyen una causalidad de existencia de ‘crisis’ en las historias de vida preconversionales.

17. Para un análisis histórico de las comunidades musulmanas en el Estado español se puede ver LÓPEZ, Bernabé; PLANET, Ana: “*Islam in Spain*”. En HUNTER, Shireen T. (ed.), *Islam, Europe’s Second Religion. The new social, cultural and political landscape*. Praeger, Connecticut-Londres, 2002; DEL OLMO, Margarita: “Un efecto inesperado de la globalización: los conversos españoles al islam”. En ORTIZ, Carmen: *La ciudad es para ti: nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Rubí, Anthropos, 2004. Mijares y Ramírez señalan, además, que si bien hasta la década de los 2000 el principal interlocutor islámico para el Estado no representaba a la inmigración por razones económicas prevalentemente proveniente del Magreb, la asociación entre islam e inmigración se consolidó a raíz de los atentados del 11 de marzo de 2004, en MIJARES, Laura; RAMÍREZ, Ángeles: “*The ‘Islamisation’ of Immigration: Some Hypotheses about the Spanish Case*”. *Quaderns de la Mediterrània*, 9 (2008) 191.

dar con soluciones novedosas a problemas acuciantes de la historia presente como son la sed espiritual y la desigualdad de género en las relaciones íntimas. Hacia el final del artículo, de hecho, pondré de relieve que el ideal de piedad que se ajusta al islam hegemónico y promueve el control de las pasiones ofrece a algunas nuevas musulmanas un control de la masculinidad y una reciprocidad de género que no han encontrado en el seno de las relaciones heterosexuales seculares.

Dicha capacidad de acción es visible también en otra parte de las conversas entrevistadas que, al contrario que las arriba mencionadas, articulan un discurso feminista islámico que cuestiona y critica los presupuestos patriarcales de las corrientes hegemónicas del islam. Ilustraré cómo se posicionan las retornadas ante los debates entre las diferentes corrientes feministas, tanto islámicas como seculares; y cómo se relacionan sus discursos islámicos y los de género con sus historias de vida. Mostraré, asimismo, la violencia de la islamofobia de género que el entorno no musulmán ejerce sobre las mujeres que abrazan el islam, especialmente aquellas que optan por llevar el velo<sup>18</sup>. Aunque sitúo las experiencias de algunas nuevas musulmanas en este amplio contexto, lo que aquí interesa es ver “cómo se relaciona con las nuevas formas de exclusión” que afectan a estas mujeres, tal y como ponen de manifiesto Laura Mijares y Ángeles Ramírez<sup>19</sup>.

## 2.—Narrativas de conversión: el camino hacia el islam

Las narrativas de conversión constituyen un puzle de elementos que se conjugan, se superponen y van adquiriendo diversos grados de importancia según el momento vital, las necesidades y la trayectoria personal de cada una de las conversas; en definitiva, no hay *una* causa para la conversión<sup>20</sup>. Tal y como veremos seguidamente, la sed espiritual, ya sea que proviene de una intuición, ya de una curiosidad que se remonta a la infancia, es un elemento importante que varias de

18. Este es un debate de largo recorrido histórico, ya que el cuerpo de las musulmanas constituyó una parte importante del repertorio argumentativo que legitimaba la empresa colonial decimonónica. A este respecto se puede ver AHMED, Leila: “Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem”. *Feminist Studies*, 8 (3) (1982) 521-34. La historia más reciente, en especial las invasiones de Afganistán e Irak, también da cuenta de los usos del cuerpo de las musulmanas para legitimar empresas neocoloniales. En Occidente, estos debates se centran en especial la vestimenta de las musulmanas y muy particularmente en el uso del velo, que genera debates polémicos que se reabren periódicamente. Para una crítica lúcida sobre estos debates y lo engañoso de cómo están planteados, ver ABU-LUGHOD, Lila: *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Mass; London, UK, Harvard University Press, 2013.

19. MIJARES, Laura; RAMÍREZ, Ángeles: “Mujeres, pañuelo e islamofobia...”, p. 125.

20. Así lo afirman también estudios sobre personas conversas en otros contextos: ADLIN Adnan: *New Muslims in Britain*. London, Ta-Ha, 1997; VAN NIEUWKERK, Karin (ed.): *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West...*

estas mujeres mencionan como un elemento que les atrajo en el islam. También las parejas musulmanas de nacimiento son una vía a través de la cual muchas de las informantes han accedido al islam, aunque ello no hace de ellas unas ‘conversas por amor’ a secas; no he encontrado ninguna que se ajuste estrictamente a esta denominación, porque si bien el amor ha podido jugar un papel importante en la decisión de entrar en el islam de algunas, es un aspecto que está en conjunción con otros elementos. El calor de la Umma<sup>21</sup> y las prescripciones de la prohibición del alcohol y las drogas que algunas ven en el islam también son elementos que han atraído a estas mujeres.

Veamos el testimonio de Elena<sup>22</sup>. La prohibición de consumir drogas que ella ve en el islam se une a una búsqueda espiritual que ya en otros momentos de su vida había realizado con otras religiones. Pero además, en su relato queda patente la importancia que su pareja ha tenido en el acceso de Elena al islam:

Porque yo salía por ahí y jugaba con la cocaína (...) lo que me ha dado curiosidad lo he probado todo. Y si no hubiera pasado Ahmed [su actual pareja] ese día por el metro... pues yo hoy, después de ayer, San Juan, pues estaría en mi lonja, tirada, con un globo... De haber hecho de todo. De todo. Y ha sido para mí una de las mejores cosas que me ha podido pasar. (...)

Y luego una de las mayores razones ha sido la respuesta a unas preguntas que a mí me angustiaban mogollón: ¿por qué estoy aquí? O sea, ¿qué propósito...? (...) Que yo me abstraía y me miraba desde fuera y decía: ¿y este juego quién se lo ha inventado? Porque si no lo piensas vives la vida y ya está, y qué más da. Yo estoy aquí, yo soy yo, porque he nacido y ya está. Sí, pero ¿por qué has nacido? ¿De dónde ha salido todo esto? (...) Para mí era impensable que... ¿no hay nada más? ¿Qué va a pasar con este grado de consciencia que tengo de que estoy aquí, que vivo, que soy...? (...) Había leído un poco... Conozco un poco de todas las religiones<sup>23</sup>.

El consumo de drogas que Elena realizaba antes de abrazar el islam es algo que ha modificado tras su conversión; ahora parece ver claramente que aquél era

21. El concepto de Umma hace referencia a la comunidad musulmana. Derivado del árabe *umm*, madre, el término Umma indica la matriz que las personas musulmanas comparten, la cual posee una dimensión territorial supra-geográfica y supra-temporal.

22. En 2012 Elena era una chica de unos veinticinco años, de una localidad perteneciente al denominado “Gran Bilbao”. Había trabajado sobre todo en hostelería desde que era adolescente, aunque en el momento de la entrevista ya no trabajaba. Su pareja era árabe y se iban a casar pocos meses después. Elena se había convertido al islam hacía algunos meses y era una de las asiduas a las reuniones de nuevas y nuevos musulmanes de Alhambra, así como a las *jutbas* (sermones de los viernes) en esta misma mezquita. Aunque adoptó un nombre árabe tras su conversión, Elena prefirió que el pseudónimo fuera un nombre local.

23. Elena. Historia de vida realizada por Itzea Goikolea Amiano el 24/06/2012, extracto, Archivo Ahoa.

un camino que no le llevaba a nada bueno, y del que el islam la ha ‘salvado’. Por ello afirma que “ha sido para mí una de las mejores cosas que me ha podido pasar”. Pero, además, el islam le ha ofrecido respuestas a unas preguntas existenciales que tenía y que la habían llevado, con anterioridad, a estudiar otras religiones. La sociedad en la que creció, ampliamente secularizada y materialista, no parecía ofrecer a Elena respuestas satisfactorias en cuanto a las inquietudes espirituales que se le planteaban. Como ya apunté anteriormente, en la literatura sobre conversiones, especialmente cuando éstas las llevan a cabo personas no religiosas, no se le suele dar mucha importancia a la espiritualidad porque se tienden a buscar explicaciones seculares<sup>24</sup>. En cambio, en Elena y en otras nuevas musulmanas, como veremos más adelante, la dimensión espiritual ha jugado un papel principal a la hora de hacerlas decantarse por la conversión al islam.

No en vano, cuando pregunté a Elena cómo veía o definiría ella el islam, su repuesta fue acorde a estas necesidades que el islam hemos visto cubrir en ella: “es una forma de vivir... la más adecuada para tu salud; para tu salud física, mental y todo. Para ser consciente, para buscar la verdad, en todas las cosas... para tener cuidado con *al-ribā*, que es la usura... es que lo tiene todo”<sup>25</sup>. Además, el hecho de que ella haya entrado en el islam se debe a su pareja, que conoció en el metro, y que es quien, como ella misma afirmaba, “ha sido quien me lo ha sabido presentar [el islam]”. Por otra parte, así se refería Elena a la islamofobia de género que adjudica a todas las conversas que tienen relaciones con musulmanes la etiqueta de ‘conversa por amor’.

A lo mejor cuando eres un chico la gente no lo ve tan... porque el hecho de que una mujer se convierta al islam, la gente tiene más tópicos en la cabeza y entonces se les hace más incomprendible... bueno, a mí directamente me han dicho que me he convertido por Ahmed, y no ha sido así (...) *él ha sido quien me lo ha sabido presentar*<sup>26</sup>.

Elena percibe que su conversión no se valora como se valoraría la conversión de un chico, y que ello se debe a la diferencia de criterios que se emplean para evaluar el mismo hecho en personas pertenecientes a diferentes géneros. Pero ella declara que no ha retornado al islam por Ahmed, sino que él le ha “presentado” el islam. Él la ha introducido en un universo en el que ella ha encontrado atractivos que son importantes para ella; o que como tales los significó en el momento de la entrevista. Es importante tener en cuenta, como afirma Miren Llona, que “cuestiones como la subjetividad de los testimonios orales, las diferentes versiones de los recuerdos, las diversas narrativas y relatos o los silencios presentes en ellas, así

24. ZEBIRI, Kate: *British Muslim Converts...*, p. 6.

25. Elena. Historia de vida, 24/06/2012, extracto, Archivo Ahoa.

26. *Ibidem*.

como la influencia del paso del tiempo y, *especialmente del presente*, [son claves] *en la resignificación de la memoria*<sup>27</sup>. Esto tiene especial relevancia en el caso de las nuevas musulmanas, para las que el pasado no islámico se reconfigura por la influencia de la nueva cosmovisión islámica.

La reconstrucción de la narrativa de la conversión sucede después de que ésta tenga lugar, y ello influye en la propia narrativa. Así, varias de mis informantes atribuyen a la infancia sentimientos y pensamientos que concuerdan con las bases islámicas. Tal y como afirma Beckford, “los y las conversas no reproducen, simplemente, un guión ensayado, sino que incluyen elementos de las bases ideológicas de la religión en sus narrativas”<sup>28</sup>. En este sentido, el testimonio de Fadua<sup>29</sup> es interesante. Ella afirma tener, de por sí, una forma de ser que concuerda con la que Dios le pide que tenga. Veámoslo en este testimonio:

Leyendo y viendo qué es realmente lo que decía, lo que te manda Dios, yo decía: ‘yo soy así: tratar bien al prójimo, las leyes de Dios, o cómo hay que ser’. Yo decía: ‘si soy así por naturaleza’, no me cuesta porque es lo que yo he estado sintiendo desde siempre (...) Yo siempre pensaba que Dios no necesita intermediarios para estar con nosotros, es amor y no necesita estar amenazándonos para hacerse ver. Entonces, todo lo que estaba viendo, toda esa solidaridad, todo ese sentirte acogida, el desamparo que siente la sociedad y el amparo que sientes en la comunidad... todo eso era lo que a mí me gustaba<sup>30</sup>.

Fadua relata haber sentido, en el momento previo a la conversión, que la esencia del islam concordaba a la perfección con lo que ella era. Destaca la ausencia de un intermediario (como la figura del cura del cristianismo) en la relación con Dios; éste, precisamente, es un elemento doctrinal importante del islam sunní, al que ella se adscribe. También subraya el buen trato al prójimo y el amparo de la Umma, que la protegía de la falta de solidaridad y acogida que ella, por lo demás, encontraba a su alrededor. Así, cuando pregunté a Fadua qué era el islam para ella, fue muy clara: “el islam es protección. Protección del individuo, protección del

27. LLONA, Miren: “Memoria e identidades...”, 361-362. La cursiva es mía.

28. BECKFORD, J.A. “Accounting for Conversion”. *British Journal of Sociology*, 29 (2) (1978) 249-63, citado en VAN NIEUWKERK, Karin (ed.): *Women Embracing Islam...*, p. 98.

29. Fadua era una mujer de 47 años en 2012, valenciana de nacimiento que llevaba muchos años viviendo en el País Vasco. Proveniente de una familia numerosa de clase media-baja, ha desempeñado numerosos oficios a lo largo de su vida. Madre de cinco criaturas, se convirtió al islam en 1989, cuando se casó con el que en 2012 seguía siendo su marido, un árabe involucrado en la gestión de la mezquita Alhambra. Ella había dejado de acudir a las reuniones hacía un tiempo. Solía asistir a algunas *jutbas* en Alhambra, participar de algunas actividades que ésta organizaba y también solía sugerir a su marido en cuanto a la realización de actividades y formación de Alhambra.

30. Fadua. Historia de vida realizada por Itzea Goikolea Amiano el 01/06/2012, extracto, Archivo Ahoa.

conjunto, protección del todo”<sup>31</sup>. Y así es también cómo su casa se convirtió en un centro de reuniones de la comunidad:

Esta casa ha sido... la verdad es que ahora casi no hay vida social. Pero ha sido... una casa de acogida... de gente nueva, de descarriados, como digo yo, cuando uno se siente solo viene aquí, venía, de charlas aquí hasta altas horas (...) tertulias, y té, y más té, bizcocho, comidas... la verdad es que un ambiente muy bueno<sup>32</sup>.

Así que esa faceta comunitaria, de acogida y solidaridad, sobre todo con las personas “descarriad[a]s” es, en parte, lo que ella recibió, valoró e implementó en el islam. Sin embargo, tampoco en el caso de Fadua la acogida de la Umma y la ausencia de la figura intermediaria entre la propia persona y Dios son los únicos elementos que le atrajeron del islam. Ella, hija de un padre maltratador, encontró en su pareja un gran apoyo para superar el sufrimiento causado por el maltrato.

Yo soy hija de un padre maltratador, así te lo digo. Eso no lo quiero ni en mí ni en nadie. Por eso yo me fui de casa en cuanto pude. Y no quiero que ninguna mujer sufra maltratos. Yo fui una hija maltratada e hija de madre maltratada. No, si está superado. Rauf [su actual marido] me ayudó muchísimo (...) mi padre era alcohólico. Y una cosa que tenía clara era que nunca me iba a casar con alguien que bebiera<sup>33</sup>.

Además de prestarle apoyo en la superación de los problemas asociados al maltrato sufrido, Rauf no bebía alcohol, que era una condición que ella quería que su pareja cumpliera por el alcoholismo de su padre. Si bien he destacado el papel del presente en la reconfiguración de la memoria del pasado, el testimonio de Fadua deja patente la fuerza y la agencia que la memoria tiene en la configuración del presente. Además, como veremos después, las experiencias y las identidades de cada una influyen en el discurso islámico y en el discurso de género que cada retornada, dentro del marco islámico, construye<sup>34</sup>.

Por tanto, mientras que la sociedad ampliamente secularizada en que las nuevas musulmanas han crecido tiende a interpretar su conversión como el resultado de la influencia (incluso coacción) de sus parejas musulmanas (algo que se verá también en el siguiente apartado), el islam llena diversos vacíos (en plural) en las vidas de las nuevas musulmanas (también plurales y diversas). A pesar de la ram-

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*.

34. La experiencia de Fadua como maltratada condicionó también su perspectiva con respecto al maltrato y a la violencia de género; tal y como ella misma dice: “no quiero que ninguna mujer sufra maltratos”. Fadua es, de hecho, parte de la Comisión de violencia de género de Portugalete (Bizkaia).

pante islamofobia posterior al 11-S, por tanto, las mujeres españolas encuentran diferentes y significativas razones para adoptar la religión islámica.

### 3.—*Entornos dispares, acogidas distintas*

Prosigamos ampliando el foco hacia lo social para ver cómo es recibida la conversión por parte del entorno, tanto el musulmán como el no musulmán. Fadia, como hemos visto, veía en la Umma una solidaridad y una protección sin igual. Sin embargo, no todas las mujeres tienen una experiencia tan positiva de la comunidad musulmana. De hecho, este apartado demostrará que la acogida en ambos entornos depende del discurso y las prácticas que llevan a cabo las nuevas musulmanas. Por un lado, la Umma organizada en el entorno de las mezquitas favorece a aquellas conversas que adoptan el discurso islámico hegemónico. Las conversas feministas islámicas que cuestionan dicho marco, en cambio, no son tan bien acogidas en la Umma hegemónica, porque aunque su discurso se ancla en lo islámico, establece metodologías y reglas hermenéuticas antipatriarcales. Por otra parte, todas hacen frente a la islamofobia reinante en el entorno no musulmán, en general, y en algunos sectores del feminismo secular, en particular. El entorno no musulmán se ceba sobre todo con las conversas que han incorporado el islam y muy en particular con las que portan el velo.

Nora<sup>35</sup> tuvo algunos problemas con personas que denomina “del entorno de mezquitas”, que la criticaron por estar casada con un hombre no musulmán. En cambio, en su entorno no musulmán no parece haber encontrado rechazo. Veamos su testimonio:

Por ejemplo con mi pareja no tuve ningún tipo de problema. Con el resto de mi entorno que realmente me importa (...) no tuve ninguna reacción en contra. Yo creo como que al principio les sorprendió: ‘hija, ¿qué nos estás contando?’ pero yo creo que [para] lo único que lo tienen en cuenta, [es] si voy a comer: no me ponen jamón, o cosas que tengan cerdo (...) a ver, yo creo que sí que he cambiado en algunos puntos de vista (...) adquirir ciertas creencias te cambia (...) Pero yo no he encontrado rechazo. Y es que la gente que conozco que es como yo tampoco ha encontrado ningún rechazo. Porque la gente que es como yo, en todos los casos, han llegado al islam con un punto de convencimiento de que no

35. En 2012 Nora era una mujer treintañera de Bilbao. Casada con su pareja de toda la vida, es la única que no estaba casada con un hombre musulmán. Nora se quedó huérfana y perdió a varios seres queridos a lo largo de una etapa de unos siete años, hasta los 30. También es en esta época cuando se convirtió al islam. Nora solía acudir muy frecuentemente a un país árabe, donde tenía casa y su segunda familia. A principios de los 2000 realizó el Curso de la UNED de Experto en Cultura, Civilización y Religión Islámica que organizaba Junta Islámica, donde conoció a otra de las informantes: Ana. Nora no acudía a Alhambra.

van a dejar de ser ellas mismas, y que no es por nadie, que es por ellas, y que no van a tener una transformación... porque yo creo que al entorno, y que tiene que ver más con mujeres, al entorno lo que le horroriza es cuando viene una chica y dice que se ha enamorado de una persona de un país musulmán (...) y que el segundo planteamiento es: ‘me voy a hacer musulmana’, porque le horroriza a la familia ese contexto<sup>36</sup>.

Es interesante ver que para Nora el hecho de abrazar el islam no entraña una transformación de gran calado: ella sigue siendo, más o menos, la misma antes y después de la conversión, con lo cual el entorno no musulmán no muestra signos de rechazo. Según ella, el rechazo del entorno se produce con respecto a lo diferente, a lo que cambia. En su caso, apenas se “nota” que es musulmana; sólo en algunos momentos, en relación a las comidas y la bebida. Además, afirma que ella “h[a] llegado al islam con un punto de convencimiento de que no v[a] a dejar de ser ell[a] mism[a], y que no es por nadie”. Claramente, Nora se desmarca de algunas mujeres que se convierten al islam a raíz del enamoramiento de una persona musulmana de nacimiento.

Ihsan<sup>37</sup>, por su parte, sí que experimentó ese horror de parte de la gente de su alrededor al que se refiere Nora. Mientras que la familia y el entorno cercano de Ihsan aceptaron su conversión, algunas personas del barrio la juzgaron e incluso la increparon:

Las amigas que tenía ya entendían el islam. Y mi familia, pues mi ama... al ver mi cambio y tal, está bien, le gusta; es más, alguna vez ha venido a las reuniones. Y mi hermana, pues muy bien, como su marido es musulmán, ella no, y como me ve bien, pues lo entiende y lo respeta. A mi hermano mayor como le da igual (...) La gente del barrio que me conocían... pues la verdad que (...) ellos saben que te has vuelto musulmana ya cuando te pones el *hiyab* [el velo]. Y yo me lo puse un año después [de convertirme]. La mayoría de la gente que me conoce ya sabía que estaba rezando y que estaba en el islam... pero bueno, luego ya el momento de ponerme el pañuelo fue un bum (...) se nota cuando te están criticando o te dicen: ‘quítate eso, ¡anda! ¿Qué haces con eso?’ o ‘¿ya te has vuelto mora?’, ‘¿tu marido te obliga, te pega...?’. Es como para decirles: ‘pero si ya me conoces de muchos años... a mí y a mi marido, y sabes la relación que

36. Nora. Historia de vida realizada por Itzea Goikolea Amiano el 10/07/2012, extracto, Archivo Ahoa.

37. En 2012 Ihsan era una chica bilbaína de unos veintiocho años, casada con un árabe musulmán de nacimiento, con quien tenía dos criaturas. Los padres de Ihsan fueron alcohólicos y también consumieron otro tipo de drogas. En su juventud ella también consumió drogas. Después las dejó y en 2012 hacía unos dos años que Ihsan se había reconocido como musulmana. Su conversión acació estando embarazada de su hijo menor. Además, es una de las asiduas a las reuniones de nuevas y nuevos musulmanes que se realizan en el entorno de la mezquita Alhambra.

tenemos y que en mi casa mando yo, ¿cómo me va a obligar? La verdad es que ves de todo<sup>38</sup>.

A la familia de Ihsan, en general, el cambio que ha sufrido a raíz de convertirse al islam le gusta y el rechazo es mínimo. Es más, su madre ha acudido a alguna reunión de Alhambra<sup>39</sup>. En el entorno de su barrio, en cambio, encontró tanto aceptación como un fuerte rechazo. El relato de Ihsan nos permite ver las ideas que en esta sociedad están asociadas al velo (Ar. *ḥiyāb*). En primer lugar, la adopción del *hiyab* es un símbolo que distingue a las mujeres, automáticamente, como musulmanas, tal y como pone de relieve Margarita del Olmo: “el velo en la cabeza de una conversa es un símbolo que la marca como mujer y como musulmana, revelando en público su conversión”<sup>40</sup>. Además, el testimonio de Ihsan reafirma la tesis de Mijares y Ramírez, según el cual el *hiyab* se ha convertido en el *leit motiv* de la islamofobia de género<sup>41</sup>. Como ella misma comenta, se convirtió al islam un año antes de decidir cubrirse el cabello, pero estos comentarios los empezó a oír una vez se puso el velo. Es decir, que el rechazo se produjo cuando Ihsan in-corporó el islam.

Del Olmo ha puesto de relieve cómo a raíz de la conversión las personas conversas experimentan un descenso social que las traslada “de la mayoría a la que pertenece por nacimiento y educación a una minoría musulmana, integrada fundamentalmente por inmigrantes y sus descendientes, de la que poco sabe, en términos generales, la sociedad mayoritaria, pero de la que mucho presume”<sup>42</sup>. En el caso de las mujeres y, sobre todo, aquellas que deciden utilizar el velo, el descenso social y las agresiones derivadas de los prejuicios islamófobos son mayores. También es el velo lo que la familia de Elena más rechaza y, según su testimonio, ello se debe a que es lo que más rechaza la sociedad: “lo que peor llevan es el velo, que me cubra. Al final es lo que peor lleva la sociedad en general, el no entender la historia del pañuelo y tal...”<sup>43</sup>.

38. Ihsan. Historia de vida realizada por Itzea Goikolea Amiano el 12/06/2012, extracto, Archivo Ahoa.

39. En BOURQUE, Nicole: “How Deborah Became Aisha”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.): *Women Embracing Islam...*, p. 235, se da cuenta de la influencia que una nueva musulmana tuvo a la hora de conducir a su madre, padre y uno de sus hermanos al islam.

40. DEL OLMO, Margarita: “Los conversos españoles al islam: de mayoría a minoría por la llamada de Dios”. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, VII, 2000, p. 24.

41. MIJARES, Laura; RAMÍREZ, Ángeles: “Mujeres, pañuelo e islamofobia...”, p. 128.

42. DEL OLMO, Margarita: “Los conversos españoles al islam: de mayoría a minoría...”, p. 16. Talal Asad ha analizado los conceptos europeos de “cultura”, “civilización”, “estado secular”, “mayoría” y “minoría” que, según él, están en el origen de la exclusión que sufre la comunidad musulmana en Europa, en ASAD, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford Univ. Press, 2010, 159-80.

43. Elena. Historia de vida, 24/06/2012, extracto, Archivo Ahoa.

La cuestión del velo y el de la vestimenta de las musulmanas es un debate que se reabre cíclicamente; aunque aquí el contexto que nos interesa es el español y europeo, este debate también acaece en países de mayoría musulmana<sup>44</sup>. También tiene un largo recorrido histórico, como mencioné anteriormente. La ‘cuestión de la mujer’ ha sido clave en la crítica occidental del islam, como afirma Mahmood, “incluso para escritoras y escritores que expresan visiones claramente antifeministas a la hora de hablar sobre las mujeres en ‘Occidente’”<sup>45</sup>. Por su parte, Mijares y Ramírez han sugerido que una parte de los discursos feministas seculares refuerza la islamofobia de género, puesto que “argumentan acerca del papel opresor del pañuelo”<sup>46</sup>. Cabe recalcar que ésta es una cuestión que genera división también en el seno de los feminismos en países de mayoría musulmana<sup>47</sup>.

A este respecto, es importante lo que dice Ana<sup>48</sup>. Ana diferencia, dentro del feminismo occidental, entre las que ella llama “beligerantes ante el hecho religioso” y las que están más abiertas, que son frecuentemente las de ‘los márgenes’, las subversivas ante el feminismo más hegemónico u oficial.

Lo que me da rabia de cierto feminismo es que valida las lecturas machistas. ¿Por qué la lectura machista tiene más razón o es más real? Es que tú encima lo estás validando. ¿Has estudiado teología? ¿Has estudiado Corán? ¿Te has cuestionado esas interpretaciones y por qué las mujeres no tuvieron papel alguno en la Edad Media? ¿Les puedes preguntar a ellas qué piensan? ‘¡Es que el islam es bárbaro!’ ‘Vale, tú haces la misma lectura que los fundamentalistas, con lo cual no eres muy feminista, porque las gafas de género te las tienes que poner en todo, y no dejar fuera el ámbito religioso’. ¿Qué pasa, que ese ámbito lo dejamos para los machistas?<sup>49</sup>.

44. SÜRAL, Nurhan: “Islamic Outfits in the Workplace in Turkey, a Muslim Majority Country”. *Comp. Lab. & Pol’y*, Hein Online, 2008-9; DROUBI, Luna: “The Constitutionality of the Niqab Ban in Egypt: A Symbol of Egypt’s Struggle for a Legal Identity”. *N.Y.L. Sch. L. Rev.* Hein Online, 2011-2.

45. MAHMOOD, Saba: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey, Princeton University Press, 2005, p. 189.

46. MIJARES, Laura y RAMÍREZ, Ángeles: “Mujeres, pañuelo e islamofobia...”, p. 128.

47. A este respecto, se pueden ver los trabajos y declaraciones de autoras como la egipcia Nawal al-Saadawi, que defiende que el feminismo islámico es una *contradictio in terminis*, o la argelina Wassyla Tamzali, que arremete contra la izquierda europea defensora de un multiculturalismo que, según ella, es acrítico con la opresión de las mujeres. Ambas insisten en el papel opresor del velo y, no por casualidad, sus trabajos se traducen y dan a conocer en más medios que los de aquellas que adoptan posturas contrarias.

48. En 2012, Ana era una mujer de cuarenta años, nacida en Cataluña y residente en la provincia de Córdoba, donde se sitúa la sede de Junta Islámica, en la que trabaja. Hija de una parisina del mayo del 68 y de un inmigrante andaluz de tendencia comunista, desde la infancia estuvo integrada en el seno de una familia muy política y también, fuera de casa, en el tejido asociativo y en el movimiento scout. Conversa al islam desde finales de los noventa, está casada con un africano no árabe musulmán de nacimiento, con quien tiene dos hijas. Es militante y feminista islámica.

49. Ana. Historia de vida realizada por Itzea Goikolea Amiano el 17/07/2012, extracto, Archivo Ahoa.



Ana señala lo que a su parecer es una incongruencia de algunas feministas laicas: que se alíen con los machistas fundamentalistas en su visión del islam y que, rechazando la validez y la legitimidad de las lecturas feministas del islam, validen las interpretaciones machistas y retrógradas. Además, piensa que “las gafas de género” deben aplicarse a todos los campos, incluido el religioso.

Sin embargo, la concepción islámica de Ana también le ha acarreado conflictos con el entorno musulmán. Ana, cuya trayectoria de vida se sitúa en el campo de lo asociativo y del movimiento scout, heredera de la trayectoria marcadamente política y revolucionaria de sus padres, entiende el islam “en su sentido amplio de justicia.” Así se refería a lo que para ella es el islam, tras relatar un conflicto que tuvo cuando, en calidad de directora de *Webislam*<sup>50</sup>, publicó en portada la victoria de una comunidad indígena latinoamericana en un juicio contra una compañía petrolífera y la consecuente recuperación de las tierras que la empresa había ocupado:

Lo islámico entendido en su sentido amplio de justicia (...) mi visión del islam es integradora, es inclusiva, o sea, para mí lo que diga el embajador de Irán poco tiene que ver con el islam. Tendrá más que ver las tierras de los indios, el

50. Fundada por Mansur Escudero, *Webislam* es el portal islámico en lengua española de mayor difusión mundial en Internet. Como su propio fundador, *Webislam* ha estado dirigido en su mayoría por personas retornadas al islam.

movimiento de los mineros... todo eso tiene que ver más con la justicia inherente al islam (...) Creo que tenemos que salir de ese marco en el que nos han metido a los musulmanes como si fuéramos una iglesia católica con estructuras, jerarquías... e implicarnos más en lo social. Luchar contra la gente intransigente, contra los machistas, islamófobos, fachas...<sup>51</sup>.

Para Ana, el islam tiene que ver con la lucha indígena contra las multinacionales en defensa de las propias tierras, y también con el movimiento minero que en junio de 2012 se organizó y llevó a cabo una amplia protesta contra el abandono de las cuencas mineras en el Estado español. También se sitúa en esta misma dirección su identidad feminista, que la lleva a proclamar que dentro de la justicia islámica entra la lucha “contra los machistas, islamófobos, fachas...”. Retomaré éste y otros testimonios de Ana en el siguiente apartado, dedicado al de las identidades, para proseguir desentrañando la deconstrucción que el feminismo islámico realiza del androcentrismo del islam hegemónico.

Por ahora, lo que este apartado nos permite concluir es, por un lado, que la ‘Umma hegemónica’ no parece acoger a todas las personas conversas de la misma manera, ya que si bien las nuevas musulmanas que se adscriben al discurso islámico hegemónico son recibidas con los brazos abiertos, aquellas que poseen un discurso que contraviene el hegemónico total o parcialmente se topan con resistencias y críticas, como en el caso de Nora o Ana. Es importante recalcar que las resistencias se dirigen al punto de discrepancia y lo que se cuestiona no es su condición de nuevas en el islam, sino el discurso contrahegemónico del que son portavoces. También me gustaría hacer hincapié en que el hecho de que formen parte de la Umma no implica que las nuevas musulmanas acepten a ciegas los discursos que en ésta se manejan. Para Fadua, como hemos visto, la acogida de la comunidad islámica es muy importante, pero ello no la exime de realizar críticas a algunas prácticas como la segregación en espacios de culto o con la concepción rigorista de la vida terrenal como pasajera; cuando realiza dichas críticas, me confesaba con humor, pensarán “que tengo muchos pájaros en la cabeza, o que [soy] muy light”<sup>52</sup>.

Por otro lado, el entorno no musulmán acepta sin reservas a quien a raíz de la conversión no lleva a cabo una transformación considerable, como Nora, o a quien gracias al islam ha abandonado un *modus vivendi* que se percibía como dañino, como las familias de Elena e Ihsan. No obstante, sobre todo en el caso de

51. Ana. Historia de vida, 17/07/2012, extracto, Archivo Ahoa. Me gustaría destacar que el discurso de Ana está muy politizado y que la interpretación que hace de su historia de vida y de su visión feminista del islam está influido por ser ella consciente de que compartía el código feminista con la investigadora (yo) y, sobre todo, de la importancia de la divulgación de sus tesis feministas para rechazar presupuestos islamófobos, en especial entre las feministas que llama “belligerantes ante el hecho religioso”.

52. Fadua. Historia de vida, 01/06/2012, extracto, Archivo Ahoa.

las conversas que han in-corporado el islam haciendo uso del velo, las actitudes islamófobas de género se hacen notar. En este sentido, considero que la violencia (de género) a la que son sometidas estas mujeres debería alentar a las feministas seculares que insisten en el papel opresor del velo, a cuestionar el efecto que pueden tener sus tesis en las vidas de otras mujeres.

#### 4.—*Identidades conversas: dando sentido a un puzle cultural*

La identidad musulmana, que en el caso de la mayoría de estas mujeres es más bien reciente, aunque para algunas de ellas hace un par o tres de décadas desde su conversión, introduce algunos cambios con respecto al mapa identitario anterior. No obstante, cada una conceptualiza la identidad musulmana de diversas maneras y ello, a su vez, refleja la heterogeneidad de las piezas del puzle que encarna la conversión. Las fuentes orales son fuentes de carácter subjetivo en las que, según Llona, “prevalece un concepto de memoria ligado, por un lado, a la idea de proceso y de construcción y, por otro, a la necesidad de buscar los mecanismos para interpretar su sentido y su significado”<sup>53</sup>. Este apartado se centra en la manera en la que la memoria opera en la construcción y la configuración de las identidades. El acceso a los relatos de vida de cada musulmana retornada permite conocer la complejidad de elementos que contribuyen a su formación como sujetas y, a partir de ello, a comprender cómo se erige la capacidad de acción de cada una de ellas.

Sigamos con la experiencia de Ana, que sirve además para ilustrar la conexión entre los elementos que la llevaron a interesarse por el islam, como la espiritualidad, y su identidad feminista. Cuando, después de estudiar de manera autodidacta, Ana vio en el islam las respuestas a aquello que sentía desde pequeña pero a lo que no le ponía nombre, tuvo no obstante dudas respecto a considerarse musulmana por el rechazo que le producían los elementos patriarcales del discurso islámico hegemónico. Esa identidad feminista le llevó a realizar una intensa búsqueda, en la que encontró respuestas en las tesis del feminismo islámico que a posteriori ella representaría a nivel estatal.

Yo [pensaba:] ‘no puedo decir que no crea’, [pero] no le ponía nombre... (...) Pero luego había tantas cosas que se me atragantaban que digo: ‘¡yo a este club no me apunto!’, al club de que la mujer se tiene que quedar en casa, la poligamia... (...) entonces tienes un sentimiento y una inquietud espiritual, pero tienes claro, y digo: ‘¿esto cómo se come?’. Yo no voy a renunciar a nada de esto. Sólo faltaría, después de todas las luchas, no más, sino de todo el movimiento feminista; soy hija y nieta de tantas mujeres que han luchado y he podido estudiar, he podido votar... yo, vamos, tengo mucho que agradecer al feminismo (...) y

53. LLONA, Miren: “Memoria e identidades. Balance...”, p. 361.

yo me ponía a buscar, quién lo dice, dónde lo dice, cuándo lo dice (...) llegaba a la conclusión de que en realidad a lo largo de los siglos se ha ido superponiendo la interpretación del texto al propio texto. ¡Ya no puedes hacer una lectura con ojos del siglo XXI sino que se ha impuesto una lectura del medievo!<sup>54</sup>.

La identidad feminista que Ana poseía ya antes de la conversión está detrás de las dudas que el carácter patriarcal de algunos elementos discursivos islámicos le infundieron sobre si reconocerse como musulmana. En su testimonio, Ana se concibe dentro de la genealogía de lucha feminista que ha hecho posible que las mujeres estudiaran y tuvieran derecho al voto, entre otros. Sin embargo, en este caso abrazar el islam no supuso una ruptura de la identidad feminista, sino que la alentó a seguir con la búsqueda. Profundizar en los argumentos islámicos que se esgrimen para relegar a las mujeres al ámbito privado y de la poligamia la llevó a concluir que dichos argumentos se basan en una serie de interpretaciones del texto coránico y en las metodologías lineales que la androcéntrica tradición islámica ha establecido a lo largo de los siglos. Así, según Ana, la metodología de la hermenéutica clásica “ha impuesto una lectura del medievo” e impide que se realice “una lectura con ojos del siglo XXI”.

Ana esgrime argumentos propios del feminismo islámico, en línea, especialmente, con autoras como Asma Barlas o Amina Wadud, que abogan por interpretar el Corán holísticamente y por rechazar como normativos aquellos pasajes que contradigan la ‘esencia’ igualitaria del islam; aquello que Ana decía de “la justicia inherente al islam”<sup>55</sup>. El feminismo islámico se centra en el Corán y su principal postulado es que éste ha sido históricamente leído e interpretado en clave patriarcal, lo cual ha llevado a una distorsión del verdadero y auténtico mensaje divino del que el Corán es portador. En su pionera exégesis coránica feminista, Barlas afirma que “la desigualdad y la discriminación no emanan de las enseñanzas del Corán sino de los textos religiosos secundarios” como la exégesis coránica (Ar. *tafsīr*) y los alhadices<sup>56</sup>.

54. Ana. Historia de vida, 17/07/2012, extracto, Archivo Ahoa.

55. BARLAS, Asma: “*Believing Women*” in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin, University of Texas Press, 2002; WADUD, Amina: *Inside the Gender Jihad*. Oxford, Oneworld, 2006.

56. BARLAS, Asma: “*Believing Women*” in *Islam...*, p. 3. Los alhadices o “dichos y hechos del Profeta” conforman la Sunna o la Tradición profética. Reconocidos como la segunda fuente teológica en el islam, se trata de recopilaciones de lo que dijo o hizo Mahoma que, según Fatima Mernissi, constituyen “una referencia y un marco para poder distinguir lo verdadero de lo falso, lo permitido de lo prohibido, la ética y los valores”. A lo largo de los siglos de Historia islámica los alhadices han sido estudiados, criticados en ocasiones y alabados hasta alcanzar el rango del Corán en otras; su análisis y sistematización en forma de ciencia religiosa que tenía como objeto establecer los criterios de aceptación o desestimación de los alhadices se estableció hacia el siglo IX d.C. Para

Ana, por tanto, bebe del feminismo islámico y también, haciéndolo, contribuye al mismo. De hecho, a través de su militancia Ana ha participado en el papel destacable que la población conversa ha jugado en el Estado español “como facilitadora que conoce el lenguaje y las condiciones europeas, y como líderes de las numerosas comunidades musulmanas [en los] debates sobre el Islam en Europa, el desarrollo de las modernas interpretaciones del Corán y el repensar de los conceptos islámicos tradicionales y su expresión”<sup>57</sup>. Ana ha estado involucrada en una red de personas españolas retornadas al islam y presentó una comunicación en el Congreso de feminismo islámico organizado por la Junta Islámica Catalana en Barcelona en 2005. El Congreso tenía dos objetivos principales: por un lado, debatir estrategias del “yihad de género” (*gender jihad*) conceptualizado por la afroamericana Wadud, que concibe la lucha por la igualdad de mujeres y hombres como un deber que cada ser humano tiene en calidad de califa o agente de la voluntad divina<sup>58</sup>. Por otro lado, el Congreso pretendía tejer redes entre mujeres musulmanas y el movimiento feminista global; y es que el feminismo islámico “es parte del *islam global* y del *feminismo global*”<sup>59</sup>. En el seno del mismo, destacan retornadas al islam como la propia Wadud, y Ana entre mis informantes.

Por su parte, Nora también expresaba su malestar ante ciertas “formas”, como las denomina ella, “beligerantes”, “perniciosas” y “machistas”, que caracterizan el discurso islámico hegemónico y que chocan con su visión del islam como un “mensaje de tranquilidad y esperanza”<sup>60</sup>. De manera análoga a Ana, Nora se identificaba con la “esencia” del islam, pero su identidad y discurso progresista y feminista entró en conflicto con el discurso islámico hegemónico. Y, como Ana, si bien en un principio esta contradicción llevó a Nora a dudar de si convertirse, “luego ya eso lo ordené en su sitio y ya lo que opine el resto... cada uno y cada una que haga lo que quiera”<sup>61</sup>.

Estos fragmentos muestran que cada una ve en el islam lo que, de alguna manera, ella es. Dicho de otra manera, los vacíos que el islam viene a llenar en las vidas de estas conversas están íntimamente relacionados con sus trayectorias vitales, con lo que ellas son, de igual manera que lo que ellas son y sus identidades condicionan su mirada hacia lo islámico y la construcción del discurso islámico y de género. A su vez, las nuevas musulmanas españolas tienen diferentes fuentes

---

más información, ver MERNISSI, Fátima: *El harén político: el Profeta y las mujeres*. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.

57. ETXEBERRIA, Xabier; J. RUIZ, Eduardo; L. VICENTE, Trinidad: *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, Zarautz, Alberdania, S.L., 2007, p. 34.

58. WADUD, Amina: *Inside the Gender Jihad...*

59. BADRAN, Margot: “Feminism and Conversion: comparing British, Dutch and South African Life Stories”, en *Women Embracing Islam: Gender...*, p. 201.

60. Nora. Historia de vida, 10/07/2012, extracto, Archivo Ahoa.

61. *Ibidem*.

de información y praxis islámica. La mezquita Alhambra de Bilbao y, en especial, las reuniones de nuevos y nuevas musulmanas que en ella se realizan son una fuente de la que beben particularmente Elena e Ihsan. Al contrario que Ana y Nora, las identidades y discursos de género de aquellas no se corresponden con el feminismo islámico.

Ihsan dejó su trabajo como charcutera cuando se quedó embarazada por primera vez. Aunque reconoce que “era una buena curranta”, cree que con el velo nadie la va a contratar. Y declara no estar “dispuesta a quitár[s]jelo”. Además, Ihsan entiende que el islam propone diferentes obligaciones y roles para madres y padres. Considera que, si bien la mujer puede trabajar fuera del hogar, la crianza de las criaturas y el hogar son más acordes a la mujer y entiende que proveer el sustento es obligación del marido:

Obligaciones cada uno tiene las suyas. Por ejemplo la mujer es la encargada de criar a sus hijos, bueno, el padre y la mujer, pero la mujer es un poco la que se encarga de la casa... y el marido del sustento. Que también, la mujer, si quiere, puede trabajar. Pero si no quiere es el marido el que tiene que mantener a la familia<sup>62</sup>.

Así pues, Ihsan entiende que la mujer es la encargada de criar a los y las hijas, aunque también, en menor medida, lo es el hombre; que ella puede, si quiere, trabajar fuera de casa; y que él tiene la obligación de proveer el sustento. La diferencia de roles de género que concibe Ihsan se sitúa en el marco del discurso sobre la complementariedad de los sexos: las mujeres y los hombres tienen diferentes obligaciones y labores, que parten de las diferencias biológicas pero que, en el relato de Ihsan, las trascienden: “Por instinto y por naturaleza, tenemos más preparación para cuidar a los niños que los hombres...”<sup>63</sup>. Ihsan hace referencia al “instinto” femenino. Estamos ante una comprensión esencializada de los sexos y de los roles de género. Me gustaría recalcar, no obstante, que Ihsan es consciente de que hay quien percibe esta diferencia de roles como machismo: “Que hay gente que lo interpreta como machismo... pues como quieran”<sup>64</sup>. Además, a Ihsan le parece bien no trabajar: “yo prefiero estar con mis hijos. Además que no es que estemos en casa todo el día, yo soy súper callejera...”<sup>65</sup>.

En su relato, sin embargo, existe un momento en el que su discurso sobre la complementariedad basada en un binarismo sexual esencialista presenta ciertas fracturas, porque las proyecciones sobre el futuro de su hija son de otro calado. Cuando le pregunté a Ihsan sobre el futuro de su hija, me dijo:

62. Ihsan. Historia de vida, 12/06/2012, extracto, Archivo Ahoa.

63. *Ibidem*.

64. *Ibidem*.

65. *Ibidem*.

Ojalá que saque una carrera y tenga su trabajo, su empresa o lo que sea... In Sha Allah [si Dios quiere] (...) que tendría una carrera, que tendría un puesto, una empresa, algo suyo me encantaría. Y ya que coja un buen marido, ya la hemos bordado, ya<sup>66</sup>.

En un primer momento, Ihsan proyecta una vida que poco tiene que ver con el ámbito privado que desde el discurso de la complementariedad de los roles se adjudica a las mujeres. Desea que su hija logre tener estudios superiores y una carrera profesional exitosa; algo que ella no tuvo. Es después, en un segundo momento, cuando menciona la importancia de que elija “un buen marido”. No obstante, parece que este último elemento es secundario a la carrera académica y profesional anteriormente mencionadas: “ya la hemos bordado, ya” indica que es la guinda, el colofón, pero no la base, lo esencial y, por tanto, lo que más importe a Ihsan del futuro de su hija.

Ana, por su parte, cree que cada persona tiene sus inquietudes y que, por tanto, puede haber mujeres que prefieran trabajar en lo doméstico y la crianza; de hecho, considera que la imposición, del tipo que sea, es una actitud machista. Ella, eso sí, tiene claro que no comulga con el discurso de la complementariedad de los roles:

A mí me parece genial [la complementariedad], siempre y cuando yo sea la que va a trabajar y el hombre se quede en casa; ¡con este tipo de complementariedad también estoy de acuerdo! Porque claro, cuando hablan de complementariedad están hablando en un sentido, de que sea la mujer la que sacrifica participación pública y es el hombre el que ocupa el espacio público y la mujer no<sup>67</sup>.

Atendiendo a sus palabras, Ana no cree en la complementariedad, porque no concibe a los hombres y las mujeres como seres esencialmente diferentes ni considera que tengan predisposiciones o instintos que conviertan a cada sexo en apto o más adecuado para cierto tipo de tarea. Todo ello, pues, no supone ninguna contradicción en el seno de su concepción del islam, íntimamente ligada, como hemos visto, a su identidad feminista.

El mapa identitario de cada conversa, compuesto por varios ejes, conforma un complejo puzzle en el que cada elemento significa los demás elementos con los que interactúa, incluido el islam. En el caso de Ihsan, la transición en la identidad de empleada se cruza con la nueva *musulmanidad*, que a su vez establece un marco normativo con respecto a la maternidad y, con su adopción del velo, una mayor dificultad de encontrar trabajo. Como hemos visto, su identidad de conversa deja ver las fracturas entre concebir los sexos como esencias y la consiguiente diferencia de roles en que a lo femenino se le adjudica el ámbito privado; aunque las aspira-

66. *Ibidem*.

67. Ana. Historia de vida, 17/07/2012, extracto, Archivo Ahoa.

ciones con respecto a su hija revelan una contradicción que seguramente tiene que ver con el proceso de consolidación de ese nuevo discurso del islam hegemónico. Ana, por su parte, cuya identidad pre- y post-islámica es feminista, rechaza el discurso de la complementariedad de roles por considerar que es una manera de relegar a las mujeres a lo privado y de situar a los hombres en el ámbito público. En definitiva, las diferentes identidades, experiencias y procesos vitales significan el islam de una manera concreta. Cada una coge del islam lo que necesita, y cada una también aporta al islam su propia visión o interpretación de sus necesidades identitarias y vitales.

##### 5.—*Nuevas soluciones para los viejos malestares de género: el sujeto pío*

Cuando le pregunté acerca de los roles que hombres y mujeres tienen en el seno del islam, Nora aludió a la vida del profeta Mahoma y, en especial, a su primera mujer, Jadiya bint Juwailid, una adinerada comerciante cuya fortuna sirvió para financiar la incipiente empresa profética. Según Nora, el ejemplo del Profeta en lo que a su relación con Jadiya se refiere es alentador a la hora de evitar hacer de las relaciones de género de la sociedad del siglo séptimo un dogma inamovible que perdure hasta hoy en día:

[...] es cierto que en la cultura de la época del profeta la realidad del hombre y la mujer tienen sus diferencias, o sea, en cuanto a papeles en la vida. El hombre tiene que proferir alimentos, vivienda... lo que pasa es que, casualmente, para no hacer de esto una norma inamovible, el Profeta se casó con una mujer 25 [sic] años mayor que él y rica, cuando él era un trabajador a sus órdenes... esto es un ejemplo de cómo lo que vivimos en la actualidad es la cultura machista de determinados pueblos, no de la religión<sup>68</sup>.

Aunque tal y como he explicado el feminismo islámico ha hecho hincapié en la centralidad del Corán y ha establecido su crítica a las interpretaciones androcéntricas y la jurisprudencia basada en esta, vemos que Nora toma el ejemplo del Profeta para defender un modelo islámico de género no normativo. Nora alude a Jadiya, la primera conversa al islam con quien el Profeta fue monógamo hasta su muerte. Quince años mayor que él, Jadiya le pidió que trabajara para ella y también fue la que le propuso matrimonio. Jadiya fue, además, la primera esposa que Mahoma tuvo, al contrario que ella, que había estado casada anteriormente. Esta unión, pues, a la que Nora se refiere haciendo uso de un irónico “casualmente”, rompe con los esquemas de género de esa época y la argumentación de Nora se basa en ese hecho para deconstruir la normatividad que el discurso islámico hegemónico

68. Nora. Historia de vida, 10/07/2012, extracto, Archivo Ahoa.

articula en torno a las relaciones de género. En este caso, el feminismo es el medio para lidiar con los malestares de género en el seno del modelo heteronormativo.

Al contrario que Nora, las conversas que comprenden los sexos de manera esencializada, tal y como propugna el islam hegemónico del que beben, encuentran otras soluciones en la gestión que el malestar de género heteronormativo les provoca. En otro artículo en que me centré exclusivamente en las *sujetas* que, siguiendo la propuesta de Saba Mahmood, denominé “pías”, planteé que la pía constituye una modalidad de agencia que está alejada de lo que el feminismo secular y progresista ha denominado como capacidad de acción, pero que tiene su propia lógica, sus mecanismos y su discurso propio, el cual abre unas ventanas de empoderamiento frente a las desigualdades de género<sup>69</sup>. Lo que queda de artículo lo dedicaré a un último ejemplo concerniente a la piedad de Elena, a través del cual me propongo ilustrar el valor explicativo de la historia de vida a la hora de interpretar su adopción de un discurso y praxis islámica y de género de corte esencialista. Además, el caso de Elena demostrará que el ideal pío ofrece un modo de lidiar con los malestares de género dentro del paradigma de la heteronormatividad secular; una razón de peso que, sumada al puzle de elementos anteriormente señalado, ofrece claves para entender por qué tantas mujeres abrazan el islam en los tiempos de islamofobia rampante que corren.

Las *sujetas* pías se caracterizarán por la voluntad de transformar los aspectos internos y externos de su ser con el objetivo de situarse en el centro ético y pío del discurso islámico. El proceso de erigirse como tales incluye también el ámbito de las relaciones personales más íntimas. Aquí me centraré en cómo el ideal pío se relaciona con el control de las pasiones, en especial el control de las pasiones masculinas en el seno de las relaciones de género en parejas heterosexuales. Por un lado, el control de la pasión es clave desde el punto de vista pío. Según Elena, “el primer peligro para nuestra religión es el ego, *al-nafs*, y luego las pasiones, y *al-Shaiṭān* [Satanás]. Para eso tenemos todas estas normas, para poder controlar todo esto. Si no lo controlas... no te podrías casar nunca”. Elena relaciona el control de las pasiones con la capacidad de casarse; que representa el ápice de la consolidación de una relación de pareja. Entre las normas que considera necesarias para controlar el “peligro” de las pasiones está la modestia. Mahmood afirma que la práctica de *al-hayā*, que implica “ser reservada, modesta y capaz de recrear la timidez” es “una de las virtudes islámicas más femeninas (...) considerada necesaria para conseguir la piedad”<sup>70</sup>.

69. GOICOLEA AMIANO, Itzea: “¿Empoderamiento y sumisión a Dios? La acción pía en las nuevas musulmanas del siglo XXI”. *Feminismo/s*, 28 (2016) 191-211. MAHMOOD, Saba: *Politics of Piety*...

70. MAHMOOD, Saba: *Politics of Piety*..., p. 156.

En 2012, Elena mantenía una relación con un hombre musulmán de nacimiento que conoció antes de convertirse al islam. Como vimos al principio de este artículo, él constituyó la primera vía de acceso al islam para ella. La relación con él empezó no solo antes de la conversión de Elena sino en una época en que, según ella, él estaba retomando su religión tras haberla “descuidado” durante una temporada. Los cambios en las vidas espirituales de ambos llevaron a que la relación, en el momento de la entrevista, tuviera unas bases y unas características completamente diferentes a las del inicio: Elena y Ahmed vivían en un mismo apartamento pero cada cual tenía su habitación, y compartían casa con una tercera persona. No mantenían relaciones sexuales, al contrario que cuando se conocieron, y tampoco ella se quitaba el velo delante de él. La pareja había decidido hacer una especie de ‘pacto de piedad’ que, como mostraré, el aspecto biográfico de Elena ayuda a comprender en su genealogía histórica.

Según Elena, este pacto, que habían contraído tras consultar al *sheij* (Ar. *shaykh*) de Alhambra, les permitía construir otro tipo de vínculo y limpiar las bases de su relación que, en ese momento, creían que no había sido islámicamente correcta. Tal y como afirma Elena, “si yo me cubro delante de esta persona durante un tiempo y tal, se genera entre nosotros otro vínculo diferente porque no estás centrado en la pasión, sino que... yo ahora tengo una conexión con él a otro nivel”<sup>71</sup>. Elena habla de la necesidad de controlar la pasión no ya en general (como he señalado arriba), sino en el seno de las relaciones íntimas; y menciona el cambio en el tipo de vínculo que el control de dicha pasión ofrece.

La historia de vida de Elena aporta algunas claves que arrojan luz sobre otras razones que la llevaron a establecer las nuevas reglas del juego de pareja post-conversión. Por un lado, de su biografía se desprende el sufrimiento causado por las infidelidades de su expareja que, unido a su carácter celoso, le provocaba una gran inseguridad, dolor y rabia. Tal y como afirma:

Yo no dudo que él [su expareja: Pedro] me quería mucho... pero es una manera de querer muy rara: te quieren a ti y a más a la vez (...) y era un domingo a las once de la mañana (...) y Pedro no había llegado a casa y yo llevaba llamándole desde las seis de la mañana y no me cogía el teléfono. Y ya no era ni tristeza ni nada, era una rabia... (...) esa impotencia... ufffff... a mí me ardía la sangre. Me ardía la sangre<sup>72</sup>.

Las infidelidades de Pedro, la falta de respuestas ante su insistencia, la rabia y la impotencia que ella sentía hacia el comportamiento de su expareja son parte de su anterior relación y parte de las experiencias vitales que marcan la personalidad pre-islámica de Elena. Ahmed encarna, como veremos seguidamente, lo opuesto

71. Elena. Historia de vida, 24/06/2012, extracto, Archivo Ahoa.

72. *Ibidem*.

a Pedro, por lo menos en algunos aspectos que marcan el entendimiento de Elena de lo que son los hombres, las relaciones de género y las pasiones.

Porque yo soy súper celosa, mogollón, mogollón. Y la primera persona con la que no he sentido celos es con él [con Ahmed] porque sé que tiene un respeto. Hacia Dios lo primero. Lo segundo hacia él. Él es el primero que le da vergüenza mirar a una tía. (...)

Y el hecho de la prohibición del alcohol y tal... si te dejas llevar de normal, con un par de copas es el despelote, porque te baja el inhibidor, que te quita la vergüenza de todo. Que es algo súper importante para un musulmán, la vergüenza, la vergüenza de uno mismo... de medir mucho lo que vas a hacer, con todas sus consecuencias<sup>73</sup>.

Elena explica por qué ella siente seguridad con Ahmed: porque tiene un “respeto” para con Dios, en primer lugar, y para consigo mismo, por otro. Él parece, por tanto, encarnar ese sujeto pío que tiene respeto para con Dios, antes de nada. Además, Elena menciona la “vergüenza” relacionada con el “respeto” que Ahmed le profiere y que le hace sentir segura; pero también la vergüenza alude a lo que, como afirma en el segundo fragmento, es tan importante para cualquier persona musulmana: “medir mucho lo que vas a hacer, con todas sus consecuencias”; es decir, en el autocontrol, la autodisciplina que cada persona se aplica por y para Dios. Es importante recalcar que Elena hace hincapié en que ese autocontrol tiene sentido en el marco de la relación con lo divino: “No medir por el qué va a decir la gente, tienes que mirar por tu relación entre tú y Dios”. Elena, por tanto, valora los valores islámicos relacionados con la modestia y la piedad que entrañan ese control y medición de las pasiones que de otra manera considera son incontrolables (sobre todo si existe ingesta de sustancias como el alcohol, que entiende que el islam prohíbe) en primer lugar porque es lo que ella considera que Dios dicta. Además, su historia de vida nos enseña otra faceta de lo que dichas cualidades le aportan: seguridad, confianza y un mayor bienestar con respecto a su relación amorosa anterior, ya que el ‘pacto pío’ le brinda un control de la sexualidad de Ahmed que no tenía en la relación con Pedro. Mientras que Mahmood recalca que *al-ḥayā* es especialmente requerida en la piedad femenina, en el caso de Ahmed y el ‘pacto pío’ con Elena la “vergüenza” parece ser condición *sine qua non* de los hombres píos también. Es esa modestia o autocontrol masculino en el seno de la relación heterosexual, precisamente, la que constituye un atractivo novedoso para Elena.

La actual relación de Elena con Ahmed está, por consiguiente, basada en unos presupuestos que cubren sus necesidades, marcadas tanto por su discurso islámico y de género como por sus experiencias pasadas. El ‘pacto pío’ permite ejercer un control de las pasiones, especialmente en lo que se refiere a las masculinas,

73. *Ibidem*.

de una manera que no parece posible dentro de las reglas que se establecen en las relaciones heteronormativas seculares. El ‘pacto pío’, en cambio, marca unas condiciones de mayor igualdad: ella es pía, y él también; ella se tapa, y él también; ella no mira a los hombres, y él no mira a las mujeres. Y todo ello lo hacen en calidad de *sujetas* que encarnan la piedad, por Dios. No en vano, cuando pregunté a Elena cómo veía ella que el islam trataba a las mujeres, me respondió que ella se sentía “súper protegida”. Una vez más, entiendo, Elena proyecta en el espejo del islam sus necesidades y encuentra en el mismo, no por casualidad, protección.

## 6.—Conclusiones

Cómo entender el aumento en el número de personas conversas al islam, especialmente mujeres, en los tiempos de islamofobia global que corren en la era posterior a los atentados del 11-S: esa ha sido la pregunta que ha guiado el presente artículo. La creciente islamofobia, y las manifestaciones generizadas de la misma, hacen que la mayoría del entorno no musulmán de las nuevas musulmanas españolas conciba su conversión como fruto de la coacción y, por tanto, como lo contrario a la capacidad de decisión y acción. Por el contrario, he mostrado que las motivaciones que llevan a estas mujeres a retornar al islam son muchas, variadas, e interrelacionadas; y que, ciertamente, muestran agencia.

He destacado dos ejes transversales a la hora de entender los procesos de conversión y de vida musulmana de estas mujeres: por un lado, un eje estructural e histórico, en el que destaca el malestar de la falta de marcos de espiritualidad que sufre la sociedad española secularizada, neoliberal e individualista donde los espacios comunitarios son cada vez más exigüos, así como el malestar derivado de las desigualdades de género en el seno de la heteronormatividad secular. Por otro lado, existe un eje personal que revela el encaje biográfico del islam en cada una de las conversas. Este artículo ha pretendido mostrar que las historias de vida tienen un valor explicativo sin igual a la hora de integrar lo fenomenológico en lo estructural. Los testimonios también dan cuenta de cómo el pasado se ha reconfigurado por la influencia de la nueva cosmovisión islámica; y de la agencia que el propio pasado tiene en lo que cada una de ellas valora en el islam.

De manera similar, los distintos ejes identitarios y las dispares fuentes de información y praxis de las conversas conforman otro puzle que condiciona su mirada hacia lo islámico y la construcción de su discurso islámico y de género. En el caso de Ana y Nora, su identidad feminista las llevó a escudriñar los argumentos islámicos patriarcales y a desestimar las interpretaciones coránicas y las metodologías lineales de la tradición islámica androcéntrica. Pero además de beber del feminismo islámico, estas mujeres contribuyen al mismo a escala local, nacional y global de manera decisiva. Al mismo tiempo, ese cuestionamiento de los marcos y metodologías hegemónicas condiciona la acogida que éstas reciben por parte

de la Umma organizada en el entorno de las mezquitas, que tiende a favorecer a aquellas conversas que adoptan el discurso islámico hegemónico.

Por otra parte, todas hacen frente a la islamofobia reinante en el entorno no musulmán, en general, y en algunos sectores del feminismo secular, en particular. El entorno no musulmán se ceba sobre todo con las conversas que han incorporado el islam y muy en particular con las que portan el velo. Mi análisis corrobora la tesis de Mijares y Ramírez según la cual el *hiyab* se ha convertido en el *leit motiv* de la islamofobia de género. Por ello, he apuntado que la violencia (de género) a la que son sometidas las mujeres que llevan el velo debería alentar a las feministas seculares que insisten en el papel opresor del *hiyab* a cuestionar el efecto que tienen sus tesis en las vidas de otras mujeres.

Más aún, el género juega un papel destacado en los procesos de conversión y en las decisiones vitales de mujeres que, como Ihsan y Elena, buscan encarnar el ideal de piedad que se ajusta al islam hegemónico. Más concretamente, los malestares y las desigualdades de género que se gestan en el seno del paradigma de la heteronormatividad secular son aspectos clave con los que lidia el ideal de piedad hegemónica. El control de las pasiones que el ‘pacto pío’ ofrece a Elena le brinda un control de la masculinidad y una reciprocidad de género inexistente tanto en su anterior relación de pareja (encaje biográfico) como en las normas que rigen las relaciones heterosexuales seculares hoy en día (encaje estructural).

### Referencias bibliográficas

- ADLIN, Adnan: *New Muslims in Britain*. London, Ta-Ha, 1997.
- ABU-LUGHOD, Lila: *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Mass; London, UK, Harvard University Press, 2013.
- AHMED, Leila: “Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem”. *Feminist Studies*, 8 (3) (1982) 521-534.
- ALLIEVI, Stefano: *Les convertis à l’islam: les nouveaux musulmans d’Europe*. Paris, L’Harmattan, 1998.
- ALLIEVI, Stefano: *Nouveaux protagonistes de l’islam européen: Naissance d’une culture euro-islamique? Le rôle des convertis*. San Domenico di Fiesole, Italy, European University Institute, Robert Schuman Centre, 2000.
- ASAD, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford Univ. Press, 2010.
- BADRAN, Margot: “Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch and South African Life Stories”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 192-229.
- BARLAS, Asma: “Believing Women” in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- BOURQUE, Nicole: “How Deborah Became Aisha”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.): *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 233-49.
- CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000.

- CUESTA BUSTILLO, Josefina: *Historia del presente*. Salamanca, Ediciones de la Universidad Complutense, 1993.
- DE EPALZA, Mikel: *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1994.
- DEL OLMO, Margarita: "Los conversos españoles al islam: de mayoría a minoría por la llamada de Dios". *Anales del Museo Nacional de Antropología*, VII, 2000, pp. 15-39.
- DEL OLMO, Margarita: "Un efecto inesperado de la globalización: los conversos españoles al islam". En ORTIZ, Carmen, *La ciudad es para ti: nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Rubí, Anthropos, 2004, pp. 119-34.
- DROUBI, Luna: "The Constitutionality of the Niqab Ban in Egypt: A Symbol of Egypt's Struggle for a Legal Identity". N.Y.L. Sch. L. Rev. Hein Online, 2011-2.
- ETXEBERRIA, Xabier; J. RUIZ, Eduardo; L. VICENTE, Trinidad: *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*. Zarautz, Alberdania, S.L., 2007.
- FRANCO, Marina y LEVÍN Florencia (comps.): *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires, Paidós, 2007.
- GOIKOLEA AMIANO, Itzea: "¿Empoderamiento y sumisión a Dios? La acción pía en las nuevas musulmanas del siglo XXI". *Feminismo/s*, (28) (2016) 191-211.
- KÖSE, Ali: *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London y New York, Kegan Paul International, 1996.
- LLONA, Miren: "Memoria e identidades. Balance y perspectivas de un nuevo enfoque historiográfico". En BORDERÍAS, Cristina, *Historia de las mujeres: perspectivas actuales*, Barcelona, Icaria, 2009, pp. 355-90.
- LÓPEZ, Bernabé y PLANET, Ana: "Islam in Spain". En HUNTER, Shireen T. (ed.), *Islam, Europe's Second Religion. The new social, cultural and political landscape*. Praeger, Connecticut-Londres, 2002, pp. 157-74.
- MAHMOOD, Saba: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey, Princeton University Press, 2005.
- MERNISSI, Fátima: *El harén político: el Profeta y las mujeres*. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.
- MIJARES, Laura y RAMÍREZ, Ángeles: "The 'Islamisation' of Immigration: Some Hypotheses about the Spanish Case". *Quaderns de la Mediterrània*, 9, 2008, pp. 189-95.
- MIJARES, Laura; RAMÍREZ, Ángeles: "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión". *Anales de Historia Contemporánea*, 24 (2008) 121-35.
- MORGAN, George y POYNTING, Scott (eds.): *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West*. Farnham; Burlington, Ashgate, 2012.
- PORTELLI, Alessandro: "What Makes Oral History Different". En PERKS, Robert y THOMSON, Alistair (eds.): *The Oral History Reader*. Routledge, London, 1998, pp. 33-42.
- SARRAZIN, Jean Paul y RINCÓN, Lina: "La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad". *Revista de Estudios Sociales* 51 (2015) 132-145.
- SÜRAL, Nurhan: "Islamic Outfits in the Workplace in Turkey, a Muslim Majority Country. Comp. Lab. & Pol'y, Hein Online, 2008-9.
- TYRER, David: *The Politics of Islamophobia: Race, Power and Fantasy*. New York, Palgrave MacMillan, 2013.
- VAN NIEUWKERK, Karin: "Introduction: Gender and Conversion to Islam in the West". En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.): *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 1-16.
- VILANOVA RIBAS Mercedes: "La historia presente y la historia oral: relaciones, balance y perspectivas". *Cuadernos de historia contemporánea*, 20 (1998) 61-70.
- WADUD, Amina: *Inside the Gender Jihad*. Oxford, Oneworld, 2006.
- WOHLRAB-SAHR, Monika: "Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the
- ARENAL*, 27:1; enero-junio 2020, 65-93

- United States”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 71-92.
- YAZBECK HADDAD, Yvonne: “The Quest for Peace in Submission”. En VAN NIEUWKERK, Karin (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 19-47.
- ZEBIRI, Kate, *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. New York, Oneworld Publications, 2008.
- ZINE, Jasmin: “Between Orientalism and Fundamentalism: The Politics of Muslim Women’s Feminist Engagement”. *Muslim World Journal of Human Rights* 3 (1) (2006) 1-24.